

MEMORIA Y OLVIDO EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN NIETZSCHE²⁰³

El presente artículo realiza una exploración de los textos del joven Nietzsche para lograr determinar el sentido que el autor alemán atribuye a la memoria y al olvido. En este periodo ambas facultades son comprendidas en relación a la vida. En el *Nacimiento de la tragedia* y en la *Segunda Intempestiva*, la memoria es un elemento que predispone al empobrecimiento vital, en tanto que el olvido devuelve la plenitud a la vida. Sin embargo, en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* se entiende a la facultad de olvidar como instancia necesaria para lograr la domesticación del animal humano, o sea como inhibidor de facultades vitales.

IVÁN VANIOFF



ABSTRACT

This article is an exploration of the texts of the young Nietzsche to achieve determine the sense that the German author attributed to memory and oblivion. During this period, both abilities are understood in relation to life. In *The Birth of Tragedy* and *Second Untimely Meditation*, memory is an element that weakens life and forget fullness returns to life. However, in *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* means the ability to forget an instance necessary to achieve human animal domestication, is as vital faculties inhibitor.



SOBRE LA RACIONALIDAD Y LA TELEOLOGÍA EN EL DEVENIR HISTÓRICO

INTRODUCCIÓN

El periodo romántico o de juventud del pensamiento nietzscheano concuerda con su labor como docente en Basilea y con la publicación de *El nacimiento de la tragedia* en 1872. En este momento se encuentra muy influenciado por Wagner y Schopenhauer. En los primeros años se dedica a estudiar con profundidad la filosofía presocrática, siendo Sócrates el objetivo constante de su crítica. Lo dionisiaco se presenta como trasfondo de su pensamiento. Este periodo abarca desde sus estudios en Leipzig hasta 1877, año en que comienza a darse la ruptura con Wagner para reorientar su filosofía hacia el positivismo. Este viraje corresponde al comienzo de la etapa ilustrada del pensamiento nietzscheano.

El presente artículo es una exploración de las obras de Nietzsche del periodo de juventud para hallar las primeras nociones que el autor alemán tiene acerca de la memoria y el olvido. En esta etapa se desarrollan los primeros ataques que Nietzsche realiza contra la racionalidad como modo que clausura la potencialidad creadora. En el *Origen de la tragedia* (1872) el filósofo de Röcken hace de la racionalidad extrema la causa de la decadencia de Europa. Sitúa a Sócrates como el responsable de la transvaloración de los valores que produce el vuelco del hombre hacia el concepto haciendo que las fuerzas dionisiacas queden latentes sin lograr expresarse. Allí se analiza la función apolínea de la memoria como petrificación y forma que clausura el olvido disolvente de la subjetividad propio del estado dionisiaco. Luego en *Sobre el perjuicio y utilidad de la historia para la vida* (1874) se agudiza la crítica a la racionalidad esta vez anclada en los estudios sobre el pasado. Aquí el autor sostiene que existen ciertas formas de relacionarse con la historia que hacen que la vida se vea debilitada, se inhiben en el organismo las fuerzas creadoras mediante una hipertrofia de la memoria. El olvido, devenido como sentimiento ahistórico, aparece como el momento que inaugura un espacio abierto, no condicionado por el pasado, que permite la plena afirmación de las fuerzas y potencialidades creadoras que ajustician la existencia presente. Pero un texto del periodo del mismo periodo titulado *Sobre verdad y mentira sentido extramoral* (1873) diverge radicalmente sobre la función que el olvido posee para la vida. En esta obra olvidar está ligado a las capacidades reactivas de operar que solidifican metáforas a través de procesos abstractivos y lingüísticos constituyendo lo que ha de ser verdad por una especie de pacto que no debe ser recordado para que ejerza efectos de cohesión social. De esta forma se muestra como olvidar no posee solo un origen activo sino que también actúa interviniendo en los

El problema de la memoria y el olvido en Nietzsche debe ser abordado tangencialmente en la obra de juventud a través de la reconstrucción del sentido que Nietzsche atribuye a los estudios históricos y explicitando la relación que se establece entre el pasado y la vida. En el primer periodo no se observa una reflexión exclusiva sobre la memoria y el olvido pero es posible derivarla de las críticas que el filósofo alemán realiza a las teorías que pretenden ver cierta racionalidad y finalidad en el devenir histórico. Kant, Hegel y Comte aparecen como las figuras que representación la postura racional y teleológica de la historia.

En 1784 Kant publica su ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. En este escrito sostiene que la historia tiene como objeto las acciones humanas, que por ser manifestaciones fenoménicas, están sujetas como el resto de los fenómenos, a las leyes de la naturaleza. Rechaza la idea de considerar que la existencia humana carece de una finalidad, por lo que al ver que las acciones individuales no parecen regirse por ningún plan racional propio, supone la posibilidad de descubrir una intención en la naturaleza. Este descubrimiento sólo se logra a través de la historia, porque ésta contempla “el juego de la libertad en grande”²⁰⁴ permitiendo encontrar un recorrido regular en el aparentemente azaroso accionar humano.

Kant encuentra el fundamento realizando una analogía con las ciencias naturales que analizan los hechos en su conjunto para encontrar la regularidad y así establecer leyes. El progreso de la humanidad está dado por la idea teleológica del devenir. El propósito de la naturaleza consiste en situar a los hombres bajo condiciones adversas para que desarrollen al máximo sus facultades racionales. Luego se transmite este conocimiento a la siguiente generación para lograr alcanzar el progreso de la especie humana:

se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolverse plenamente todas las disposiciones de la humanidad.²⁰⁵

Kant admite la posibilidad de llegar a producir una historia universal que muestre las acciones humanas como orientadas hacia el progreso siguiendo el fin de la naturaleza.

Hegel, por su parte, sostiene que la existencia humana deviene racionalmente y de acuerdo a un fin último determinado por la idea universal, la razón se revela en la historia universal. El propósito último del espíritu consiste en hacer conciente su libertad para poder realizarse. La finalidad de la historia es demos-

204. KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Trad. Eugenio Ímaz. México, FCE, 2007, p. 39.

205. *Ibid.* p. 57.

trar la autoconciencia del espíritu y, así, justificar su existencia. De esta forma la historia ya no tendría la función de acumular lo sucedido en el pasado, sino que se presenta como una construcción *a priori*, ya que se conoce de antemano lo que se espera encontrar antes de recurrir a la experiencia. Hegel conoce qué curso ha de tomar la historia antes de examinar los hechos históricos. Sabe, por ejemplo, que la historia debe realizar gradualmente la libertad, sabe que el proceso se completará luego de cuatro etapas sucesivas. La atención de la historia universal producirá un conocimiento que ha transcurrido racionalmente, que fue el devenir racional y necesario del espíritu universal; el cual queda definido como la sustancia de la historia.²⁰⁶

La historia universal filosófica constituye en una unidad la totalidad de las perspectivas de la existencia humana ya que no examina fenómenos particulares sino el “principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia”²⁰⁷ principio denominado “espíritu universal”²⁰⁸. La historia filosófica tendrá por objeto este “espíritu universal” que se revela en la multiplicidad de formas que se presentan en todas partes y que evoluciona gradualmente desplegándose como un proceso indefinido orientado a su realización.

Por su lado, el positivismo sostiene que el objeto de conocimiento de la historia es un hecho consumado susceptible de ser registrado objetivamente. Pretende percibir el dato “tal cual es” dejando fuera toda interpretación subjetiva que contamine la percepción del hecho. Siguiendo el modelo de las ciencias naturales intenta llegar a un saber impersonal y neutro. De este modo también se refleja el monismo metodológico que proyecta sobre el pasado una matriz conceptual científica cualificando de objetivo los fenómenos que pueden ser aprehendidos por su método.

Comte, siguiendo a Kant y Hegel, confiere a la historia un fin teleológico. La humanidad está determinada a transitar por tres estadios diferentes que corresponden a distintos grados de desarrollo intelectual: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo.²⁰⁹ En el primer estado el hombre busca las causas últimas que pueda explicar los fenómenos naturales. Encuentra sus respuestas en seres sobrenaturales o divinos, primero a través del fetichismo, y luego en el politeísmo y monoteísmo, se encuentra en la infancia del espíritu. El segundo estado es una época de tránsito que se caracteriza por cuestionar la forma de pensar teológica y la remplaza por entidades abstractas que radican en las cosas mismas como el ser, las esencias y las formas que explican la determinación natural. Finalmente, el período de madurez, donde el hombre busca conocer la naturaleza mediante la experiencia y la observación para lograr explicar su comportamiento, deduciendo leyes generales que permitan controlar y dominar los acontecimientos.

Con el positivismo aparece la necesidad de aplicar una racionalidad extrema y científica a los estudios de la historia.²¹⁰ No solamente reproduce el modo teleológico, sosteniendo un progreso de la humanidad como lo hacían Kant y Hegel, sino

que se profundiza aún más la función racionalista: por un lado objetivando lo real, creando la ilusión de un hecho puro que puede ser aprehendido y, por otro, convirtiendo en pasivo al sujeto de conocimiento que solo se limita a registrar y describir los hechos.

En estos tres autores se observa la atribución de una finalidad al devenir histórico, configurando una concepción teleológica del tiempo donde lo pasado aparece como etapa previa y necesaria para la consecución de un fin. Otro punto de coincidencia es el papel que juega la razón en la interpretación de los hechos históricos. Esta aparece como instrumento necesario que permite aprehender la realidad de los hechos ordenándolos estructuralmente para que armonicen con el fin que *a priori* se establece al devenir histórico. La racionalidad de los procesos históricos, como también la supuesta finalidad de los mismos, serán los dos aspectos sobre los cuales se dirigirá la crítica nietzscheana.

LA HISTORIA Y SU RELACIÓN CON LA VIDA

Las *Consideraciones Intempestivas* fueron escritas entre 1873 y 1876, y según el mismo Nietzsche ellas son instrumentos que sirven como armas de combate.²¹¹ En aquel momento Alemania era una nación victoriosa. Durante los años 1870-71 se había llevado a cabo la guerra franco-prusiana que había concluido con la institución del Segundo Imperio Alemán (18 de enero de 1871) y la proclamación de Guillermo I Rey de Prusia como Emperador. Alemania lograba así su unificación política y de la mano de Otto Bismarck se consolidaba como una potencia en Europa. El mismo Nietzsche había participado como voluntario en esa guerra. Pero su interés no se centraba en la gloria política o militar de su país, sino en la crítica de la cultura. Concretamente durante esos años sus planes se centraron en realizar un ansioso proyecto de estudios sobre diversos temas como la enseñanza, historia, arte, ciencia, todos bajo un título común: *Consideraciones Intempestivas*.

En el año 1873 aparece la primera *Consideración Intempestiva* que se titula David Strauss, el confesor y el escritor. En la misma responde a los pensamientos que Strauss sostiene en su obra *La antigua y la nueva fe* (1872) donde este último se revela como enemigo de los nuevos mitos artísticos representados por la figura de Wagner que convertía al arte en una religión sustitutiva²¹². Strauss Sostenía una actitud de satisfacción con respecto al presente y las conquistas que la ciencia y la técnica habían logrado. El mundo se había convertido en una gran máquina y la función del hombre se reducía exclusivamente a ser un engranaje de la misma. Strauss resta importancia al arte en favor de una racionalidad mecanicista. Esta obra es significativa por el hecho de que realiza una crítica a la razón moderna que pretendía alienar todos los aspectos de la vida.

Pero es recién la segunda *Consideración Intempestiva* la que va ofrecer elementos más claros para comenzar a vislumbrar la

206. Cfr., HEGEL, G. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid, Alianza, 1980, p. 44.

207. Ibid., p. 46.

208. El cual se diferencia del espíritu subjetivo, constituido por el alma, el entendimiento y la conciencia de los individuos, razón por la cual es finito y, aunque evoluciona en el interior de cada ser desde lo más primitivo hasta lo más racional, nunca llega a realizarse plenamente, mientras que el espíritu universal sí lo logra.

209. Cfr., COMTE, Augusto. Curso de filosofía positiva. Trad. José Manuel Revuelta. Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 26.

210. Cfr., Ibid., “...al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde sus orígenes hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto este desarrollo con una necesidad invariable y que me parece puede ser sólidamente establecida con pruebas racionales.”

211. Cfr., NIETZSCHE, F. Ecce Homo. Trad. Sergio Albano. Buenos Aires, Gradifco, p. 68.

212. Cfr., SAFRANSKY, R. Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Trad. Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 2009, p. 117.

función de la memoria y el olvido en este periodo de juventud. *Sobre utilidad y los prejuicios de la historia para la vida* se publicó en 1874. El joven profesor de la universidad de Basilea se encontraba por entonces en el cénit de su entusiasmo wagneriano. Su pensamiento se dedicaba a lo que suponía era una gran renovación artística e intelectual en toda Europa y particularmente en Alemania, donde según él, dominaba la mediocridad y la arrogancia en el ámbito cultural.

En el momento de su publicación la *Segunda Intempestiva* no obtuvo gran acogida por los académicos, incluso entre los amigos y el círculo íntimo de Nietzsche la recepción tampoco fue entusiasta. Años más tarde en su autobiografía titulada *Ecce Homo* el autor alemán sólo le dedica unas pocas líneas, lo que hace suponer que ni él mismo le daba particular importancia.

La obra tiene como tema central elucidar la relación que existe entre la vida y la historia. Realiza un ataque a la tendencia de reducir lo histórico a un simple fenómeno cognoscitivo sin tener en cuenta a la vida, convirtiendo la historia en ciencia pura como si su objeto se tratara de algo “en sí”. En este sentido, un exceso de historicismo es considerado por Nietzsche como un proceso que enferma y daña la vida al afirmar: “trato de interpretar como un mal, una enfermedad, un defecto, algo de lo que nuestra época está, con razón, orgullosa: su cultura histórica, pues creo que todos nosotros sufrimos de una fiebre histórica devorante”²¹³.

La interpretación que Nietzsche realiza sobre los usos de la historia y su relación con la vida se enmarca dentro de una fuerte crítica de la modernidad, que se convierte en diatriba contra el estado de la cultura europea y, particularmente, el de Alemania. Condena su época por haber desligado la cultura de la vida, debilitando así las potencias creadoras del hombre moderno, inutilizando sus fuerzas instintivas y neutralizando lo que hay en él de vital. La historia científica ha dejado de lado el fenómeno de la vida para convertirse en un fin en sí misma. El incremento del conocimiento histórico, característico de la época, ha permitido una invasión y acumulación de datos, costumbres que producen contaminación; el efecto de este proceso es un bagaje de información confusa y excesiva que resulta indigestible. La degeneración de la cultura permite que se constituya una oposición entre un interior y un exterior. La ruptura del vínculo entre el afuera y el adentro revela la separación de la cultura con la vida.

Nietzsche sostiene que son dos los modos de interpretar la historia: primero como una superabundancia desproporcional del intelecto, es decir como ostentación de la racionalidad a través de una especulación abstracta que clausura la posibilidad de acción. Segundo, se puede comprender la historia como praxis; de esta forma la actividad histórica está orientada a influir sobre la vida propiciando el accionar humano hacia una actividad heroica y transformadora. Lo que Nietzsche denuncia es que la primera concepción de historia es la que se ha impuesto. El hombre es un ser esencialmente histórico porque posee memoria y ella le imprime el peso del recuerdo de un pasado que

no se puede borrar. Esta hipertrofia constante de la conciencia histórica impide el surgimiento de las fuerzas vitales que pugnan por crear nuevas formas.

En la obra establece vinculaciones entre el individuo y el pueblo en sus respectivas relaciones con el pasado. Tanto la salud del hombre singular como la colectiva están determinadas por la capacidad de armonizar estratégicamente la cantidad de recuerdo con una dosis de olvido, alternando lo histórico y lo ahistórico, por ello “para lograr la felicidad es necesario que se sepa olvidar y se sepa recordar en el momento oportuno, de que se discierna con profundo instinto cuándo es necesario sentir las cosas desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista ahistórico”²¹⁴. Esta facultad puede ser comprendida como un instrumento útil para conducir los procesos de asimilación y transformación de los hechos del pasado, particularmente aquellos que son valiosos o dolorosos.

Existen ciertos hombres y pueblos que poseen un “poder plástico” para redimir las heridas del pasado, reinterpretándolas para así autoconstituirse. El sentido histórico queda definido como un modo particular de apropiarse del pasado en función del presente. El resultado es la “buena salud” y la consecuente confianza en el futuro que, proyectado sobre la vida, necesita el servicio de la historia. Por esto, el hombre establece tres formas de vinculación con lo pasado: puede servirse de él como ejemplo de su acción y lucha; puede preservarlo y admirarlo como una pieza de museo; o puede sufrirlo traumáticamente y por ello olvidarlo.²¹⁵

De estas tres formas de relacionarse con lo pretérito surgen los tipos de historia: la *historia monumental*, la *historia anticuaria* y la *historia crítica*. Primero, tenemos al hombre superior, el genio artista, el poderoso militar, ellos son los ejemplos de usuarios de la historia monumental. El gran hombre tiene la intención de emplear los grandes hechos pasados para utilizarlos como ejemplo en su acción presente. En segundo lugar, el hombre que busca enraizarse en una tradición, que necesita encontrar en el conocimiento del pasado una identidad, establece una genealogía entre el pasado y el presente para sentirse en terreno sólido y conocido. Para figurar esto, Nietzsche utiliza la metáfora del árbol al que sostiene un complejo sistema de raíces. Finalmente, el tercero corresponde al hombre que se siente oprimido por un presente traumático, el que carga con un gran dolor en su espalda se verá en la necesidad de juzgar con dureza el pasado que produjo esa situación negativa, con la intención final de condenarlo a un olvido que le devuelva la salud.

La felicidad humana, tanto la individual como la colectiva, depende de la utilización armónica de los tres modos de historia. El vínculo entre la historia y la vida se quebraría por las consecuencias destructivas que generaría el predominio excesivo de alguna de ellas. Si la *historia monumental* desplaza a las otras dos se corre el peligro de concebir el pasado, el presente y el futuro como dimensiones análogas y especulativas en las que se ignora la causalidad y el azar, creando solo una colección inconexa de efectos.²¹⁶ Por su lado, la preponderancia de la *historia anticuaria*

213. NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Trad. Dionisio Garzón. Madrid, EDAF, 2002, p. 32.

214. *Ibid.*, p. 40.

215. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 49.

216. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 50, “Si la consideración monumental del pasado prevalece sobre las otras formas de consideración, quiero decir sobre la anticuaria y la crítica, es el pasado mismo el que sufre un daño: segmentos enteros del mismo son olvidados, despreciados, y se deslizan como un flujo ininterrumpido y gris en el que solamente los hechos individuales embellecidos emergen como solitarios islotes.”

inhibe la ejecución de proyectos ambiciosos, cercena la vida al partir de un supuesto pesimista de que nada de lo que se haga en el presente puede igualar o superar lo realizado en el pasado. Solo sabe conservar la vida porque no posee la fuerza que permite sustraer al futuro del azar.²¹⁷ La condición de la felicidad es el olvido: la capacidad de vivir ahistóricamente, propia del ser irracional, pero también del sabio “suprahistórico”.

Si bien es cierto que sin algún grado de inadvertencia, la vida sería imposible. Siendo el hombre un ser histórico, el nivel relativo de felicidad que puede lograr depende tanto del olvido radical del pasado como del “buen uso” de la memoria histórica. El olvido queda configurado como un elemento que tiende a la suspensión del sentido histórico representado por la memoria. De este modo, logra crear un espacio no contaminado por el pasado para dar lugar a nuevas experiencias y no conformarse con la permanente reproducción de lo acontecido. El olvidar suspende la aplicación extrema de la racionalidad sobre los acontecimientos históricos y sobre el presente.

En estos escritos de juventud Nietzsche comprende la relación entre memoria y olvido en términos de salud. Una dosis permanente de recuerdos actuando sobre el presente enferma al hombre debido a que sus fuerzas vitales creadoras son inhibidas. De este modo, el olvido se presenta como un elemento que devuelve la salud al cuerpo ya que inaugura un espacio que permite la afirmación del presente de manera más plena.

EL OLVIDO COMO CONDICIÓN DEL DEBILITAMIENTO VITAL

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral vio la luz en 1873, cuando el joven Nietzsche se lo dictó a su amigo Gersdoff a causa de una enfermedad que le imposibilitaba escribir. Se encontraba en un momento de transición en el que comenzaban a aparecer síntomas del abandono de la filosofía de Schopenhauer. El modelo a seguir, era el del librepensamiento de los moralistas franceses y el positivismo al estilo de Lange.

Nietzsche observa en este escrito que detrás de la aparente uniformidad social del lenguaje y del sentimiento de hablar con la verdad hay dos factores que operan encubiertamente. Por un lado, denuncia que la codificación social del lenguaje aparece sólo por razones de utilidad y necesidad social. Penar la mentira y premiar la verdad es entonces un hábito adquirido por razones de conservación de la especie. Esa convención en la que se determina lo que ha de ser verdadero es ficticia porque es efecto de una condición vital determinada que mueve a los hombres a tener un comportamiento gregario. El hombre necesita de la vida en comunidad, y es por eso que se sirve de la capacidad de fingir que posee el intelecto para realizar convenciones válidas por los integrantes de la sociedad a efectos de la conservación de la misma.²¹⁸ En ese momento se establece lo que ha de ser verdad, se inventa una designación de las cosas que valgan para los miembros del cuerpo social. Se origina de

esta forma el contraste entre verdad y mentira.

La racionalidad aparece como un medio de conservación de aquellas formas de vidas debilitadas ya que produce las ficciones necesarias para permitir continuar con la existencia, “el intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles”²¹⁹. El intelecto es un órgano más al servicio de la vida, carece de algún valor que lo distinga como una cualidad superior de la especie humana.

La racionalidad está basada en procesos lógicos que permiten demostrar la verdad o falsedad de los enunciados que corresponden a los casos reales. De este modo la lógica se constituye en el instrumento que permite el funcionamiento de la razón. Nietzsche denuncia que el origen de la razón como forma de conocimiento está estrechamente ligado a la utilidad que los juicios tienen para la vida y no como instrumento para alcanzar la verdad.

El proceso de abstracción es una de las funciones principales de la racionalidad. Gracias a esta facultad el hombre logra, mediante conceptos que omiten las particularidades, producir un conocimiento general que garantiza la conservación de la vida. Nietzsche ha atacado a esta tendencia anclada en la creencia metafísica de la existencia de una substancia que escapa al devenir. Dicha superstición lógica es propia de aquellos individuos debilitados que necesitan recursos para poder subsistir, al no tener la fuerza suficiente para afirmarse deben recurrir al intelecto para lograr configurar ficciones que les permite seguir con vida. La racionalidad es una función reactiva ya que garantiza la existencia de aquellos individuos a los que les está destinado la extinción por la fuerza.

Existe en la tradición filosófica, desde Parménides en adelante, un marcado énfasis en la preminencia concedida a la noción de identidad por sobre la diferencia o alteridad. Este es un rasgo que define y constituye el bagaje ontológico que caracteriza a la metafísica occidental que Nietzsche tanto critica. La respuesta a esta tendencia del pensamiento va a configurarse de modo pleno recién en la filosofía contemporánea postmoderna que plantea como alternativa un “pensamiento de la diferencia”.

En su crítica al conocimiento racional Nietzsche tiene en mente la doctrina de la abstracción de Aristóteles. Esta se caracteriza por distinguir el conocimiento intelectual y el sensitivo claramente pero sin caer en la separación radical como sí ocurre en Platón. Frente a éste, el estagirita sostiene que existe una continuidad natural y gradual entre ambas formas de conocimiento en todas modalidades. El conocimiento se forma a partir de varias sensaciones o percepciones semejantes, que siendo reiteradas, devienen como recuerdo; ahora bien, en estos recuerdos hay algo que persiste y se reitera, lo que da lugar a la experiencia; y de éstas múltiples experiencias de percepción de lo idéntico, análogo en todos los casos particulares, surge la definición o principio universal.

El proceso de abstracción para Aristóteles puede comprender-

217. Cfr., *Ibid.*, p.64, “La historia anticuaria sabe solo cómo conservar la vida no como crearla. Minusvalora siempre todo lo que está en gestación porque no tiene para ello ningún instinto adivinatorio. Así la historia anticuaria impide optar resueltamente por lo nuevo, paraliza al hombre de acción...”

218. Cfr., NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. L. Valdés y T. Orduña. Madrid, Tecnos, 1996, p. 20.

219. *Ibid.*, p. 18.

220. Cfr., MIRABELL, Ignacio. “La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno”. En *Sapientia*, Vol. LXIII, Fasc. 223, 2008, p. 4.

se en tres sentidos²²⁰:

A) el sentido físico, donde solo se toma del compuesto hilemórfico la forma prescindiendo así de la materia. La idea abstracta se caracteriza por estar separada de la materia ya que al abstraer se deja de lado lo material para quedarse con la forma pura o separada. La inteligencia se encarga de separar lo que siempre se presenta ontológicamente unido en la realidad.

B) En el sentido gnoseológico de la abstracción de lo que se trata es de despojar lo inteligible de los aspectos sensibles de la representación, para prescindir de los últimos y alcanzar el conocimiento puro. Se trata de separar el contenido sensible de lo inteligible.

C) Finalmente el sentido metafísico reside en la operación de filtrar o extraer la esencia de lo real despejando todo aquello que no sea esencial. Aquí lo que se busca es el contenido sustancial dejando de lado lo accesorio o accidental.

La crítica nietzscheana puede trasladarse a los tres sentidos en que Aristóteles enuncia su teoría, dice Nietzsche que:

todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación.²²¹

De esta forma, Nietzsche hace del olvido la condición de posibilidad de proceso de abstracción por el cual se eliminan las diferencias gracias a una representación imaginaria del objeto.

Lo que aquí se observa es una concepción de olvido muy distinta a la expuesta en otros escritos de juventud. Mientras que en la *Segunda Consideración Intempestiva* olvidar era una facultad sana y afirmativa aquí aparece como la condición de posibilidad de la metafísica en su totalidad. Es decir, que olvidar las particularidades de las cosas para lograr abstraerlas y formar un concepto de ellas es una función indispensable para articular un conocimiento intelectual. Es necesario no recordar las peculiaridades para alcanzar la generalización conceptual que permite articular un sentido sobre las cosas. La petrificación de los conceptos no sería posible sin ese olvido reactivo que permite la fijeza de lo abstracto, por lo que este no tener en cuenta lo particular es un elemento indisoluble del intelecto ya que sin la capacidad de no recordar este no funcionaría. Aquí se revela una función gnoseológica del olvido que sirve de condición de posibilidad para la conservación de las formas de vida debilitadas. Funciona omitiendo las particularidades de cada caso dado en la realidad por lo que se convierte en una herramienta a favor del entendimiento. En este sentido, aparece como forma de omisión y de falta de atención ya que “la omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto”²²². Nietzsche sostiene que esta omisión de las cualidades particulares que proporciona lo conceptual es un error porque “la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible”²²³. La realidad se ve así falseada gracias al olvido

y es recubierta de un carácter metafísico que pretende anular la diferencia.

Pero también hay en este escrito otra función de la facultad de olvidar que se liga directamente a la debilidad de la vida y se presenta en el fenómeno lingüístico. Nietzsche se sitúa dentro de una disputa bastante trillada por la tradición filosófica que es el problema de la relación del lenguaje con las cosas: “¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”²²⁴. De esta manera reaviva el debate entre el naturalismo y el convencionalismo que desde la filosofía antigua se presentaba a partir de posturas opuestas. Por un lado, el naturalismo sostiene que entre las palabras y las cosas existe una relación directa que le es propia, y que a cada objeto le corresponde un nombre único y verdadero. Y por otro lado, se encuentra la postura convencionalista sosteniendo que los nombres son puestos arbitrariamente por los hombres, quienes lo siguen utilizando por costumbre.

Para Nietzsche, el lenguaje no representa las cosas mismas sino que es la reproducción en sonidos de un impulso nervioso del cual no se puede inferir la existencia de una causa exterior al hombre: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón”²²⁵. El error del intelecto consiste en concebir dichos impulsos como las cosas mismas. La existencia de lenguajes distintos es la comprobación de que a través de las palabras jamás se llega a la verdad, sino que revela las relaciones de las cosas con el hombre mismo. Nietzsche denuncia que para llegar a conformar una palabra se realizan saltos de una esfera sensitiva a otra interpolando una representación visual para luego nombrar a esa imagen con un sonido²²⁶. Pero esta metáfora no refleja las cosas mismas ya que son producto de impulsos nerviosos.

Pero es justamente en estos saltos donde el olvido cumple con su función reactiva ya que el hombre “olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma como las cosas mismas”²²⁷. Por lo tanto, se necesita olvidar inconscientemente el proceso de ficcionalización que le da origen para llegar al sentimiento de verdad. Las metáforas no reflejan los objetos mismos ya que son producto de impulsos nerviosos. Aquí el olvido tiene una doble función ontológica y lingüística que permite no solo la aparición del lenguaje sino también que constituye lo que existe a través de la confusión entre las metáforas. Nietzsche lo deja claro en las siguientes palabras: “gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia.”²²⁸

Aparece en este fragmento un elemento nuevo que permite descubrir otra función del olvido que niega la vida y es el olvido de la *poiesis*. El hombre que da origen a las metáforas que se ven petrificadas en el lenguaje omite y no da cuenta de su carácter

221. *Ibíd.*

222. NIETZSCHE, F. Sobre verdad..., op. cit., p. 24.

223. *Ibíd.*, p. 25.

224. *Ibíd.*, p. 21.

225. *Ibíd.*

226. Cfr., *Ibíd.*, p. 22, “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta...”

227. *Ibíd.*, p. 29.

228. *Ibíd.*, pp. 29-30.

de creador. El modo ilusorio de las palabras es así ocultado inconcientemente para que éstas valgan como lo verdadero. Si el individuo diera cuenta de su condición de sujeto creador, las metáforas tenidas por verdaderas se revelarían como formas subjetivas impuestas sobre las cosas, por lo que ya no obligarían a nada. Y por otro lado, al revelarse ese universo de conceptos como meras formas impuestas arbitrariamente se abre la posibilidad de afirmar las potencias creativas de la vida imponiendo un nuevo sentido a las cosas. Esta especie de liberación vital se ve seriamente afectada ya que el olvido permite el ocultamiento de la condición de una existencia abierta a nuevos significados. Nietzsche es claro cuando afirma que las “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”²²⁹. Así pues, se han examinado las diversas funciones (lógica, lingüística y estética) en las que el olvido es una facultad profundamente negativa para la vida. Pero se podría sumar una interpretación más a este elemento y es su faz política.

Nietzsche supone una especie de momento en el que los hombres disponen por debilidad de la tendencia a vivir en comunidad celebrando un tratado que fije lo verdadero:

puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad.²³⁰

Al celebrarse dicho pacto se establece lo que ha de ser verdadero y gracias a esto se garantiza la conservación de la comunidad misma. Nietzsche, en otras de sus definiciones, dice que la verdad es “una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo las considera, firmes, canónicas y vinculantes”²³¹. Ahora bien, para que este pacto posea efectos coercitivos sobre las voluntades, en otras palabras, para que obligue y valga como verdad es necesario que no se tenga presente su carácter de ficción y es justamente este olvido lo que permite que ejerzan coacción sobre la voluntad. Si no se olvida el momento en que se han pactado como verdaderas no obligarían a nadie a creer en ellas, no habría verdad y por lo tanto tampoco comunidad. De lo que se trata de ahora en más es de mentir de acuerdo con lo pactado, ya que aquél que no se adecue al uso convenido de las metáforas será expulsado de la comunidad. El resultado es una constante represión de aquellas formas de vida afirmativas que despliegan su potencial creativo porque su accionar revelaría el carácter ilusorio de las verdades. Así pues el mentiroso es condenado al destierro por abusar de las convenciones y perjudicar con la mentira.²³²

La facultad de olvido es necesaria para lograr que el consenso celebrado siga vigente y sea respetado por los miembros de la comunidad. El carácter ilusorio de este contrato queda ocultado a fines de salvaguardar la vida. Develarlo sería correr un riesgo que puede atentar contra la conservación de la sociedad.

El sentido epistemológico de esta forma de olvido queda así determinado como un modo de operar que pretende ocultar el origen convenido de las verdades que sirven como justificación de la existencia de una determinada forma de vida. El sentido político del olvido se solapa directamente al epistemológico, ya que al olvidar las condiciones de origen de las verdades éstas se vuelven vinculantes para los hombres.

En *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* los sentidos reactivos de la facultad de olvido aparecen como condición del empobrecimiento vital y de la conservación de formas de vida carentes de la fuerza suficiente para afirmarse. Funciona como un elemento que permite el proceso de abstracción y la consecuente creación de conceptos a través de la omisión de las particularidades. También posibilita que una ficción se vuelva verdad y hacerla vinculante para los hombres a efectos de la conservación de la comunidad. Si bien las diferentes distinciones de las funciones del olvido se presentan de manera separadas se las debe entender en forma conjuntas, como solapadas la una a la otra, en forma de capas superpuestas formando una misma malla.◊

229. *Ibid.*, p. 25.

230. *Ibid.*, p. 20.

231. *Ibid.*, p. 25.

232. Cfr., *Ibid.*, p. 21. “Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes.”